



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wprowadzenie

Author: Ewa Kosowska

Citation style: Kosowska Ewa. (2008). Wprowadzenie. W: E. Kosowska, G. Kurylenka, A. Gomółka, "Wstyd w kulturze : kolokwia polsko-białoruskie. [T.] 2 (s. 7-14). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wprowadzenie

Wstyd jest zjawiskiem uniwersalnym, psychobiologicznym i psychospołecznym, łączącym w sobie elementy kultury i uwarunkowań ontogenetycznych; natury i wychowania. Nie jest on jednak inwariantem w tym sensie, że jako norma powszechna dotyczy każdego człowieka w taki sam sposób oraz występuje w tej samej funkcji we wszystkich grupach ludzkich. Przeciwnie — wstyd, który wiązać należy z szeroko rozumianą sferą tabuistyczną, a przynajmniej z kręgiem werbalizowanych zakazów i nakazów, zawsze ma swoje prymarne odniesienie do systemu sankcji moralnych, wypracowanych w ściśle określonej społeczności, nie zawsze zatem możliwych do aplikacji w innej. W tym sensie ogólna liczba wariantów sytuacji wstydotwórczych jest trudna do określenia. Niełatwo również scharakteryzować moc oddziaływania wstydu w konkretnej sytuacji, gdyż wpływają na nią liczne czynniki. Wydaje się, że siła emocji zależy nie tylko od stopnia interioryzacji reguł, respektowanych przez jednostkę i jej środowisko, ale także, między innymi, od rzędu wielkości danej grupy — im społeczność mniejsza, tym częściej naczelnym regulatorem jej zachowań bywa wstyd. Wymaga on bezpośrednich kontaktów międzyludzkich, a może więcej niż kontaktów — wymaga autentycznej więzi, a nawet uzależnienia jednostki od zbiorowości.

Wstyd jest efektem oceny ludzkiego zachowania, do której dochodzi w trakcie komunikacji typu *face to face*, przy czym ocena ta staje się w istocie rzeczy samooceną, dokonywaną przede wszystkim przez osobę, która przekroczyła ustalone reguły; rzadziej przez grupę, która nie zdołała obronić własnych wartości.

Wstyd bywa jednak również efektem zewnętrznej oceny zdarzenia przez obserwatora, zaangażowanego w utrzymanie wypracowanych kulturowo norm. Mentor reaguje wówczas zwróceniem uwagi na niestosowność bądź niezręczność czyjegoś zachowania. Na tym etapie może między innymi chodzić o: po pierwsze — spowodowanie czyjegoś poczucia wstydu, po dru-

gie — odczuwanie wstydu za kogoś, zwłaszcza w sytuacji, gdy ocena danego zachowania wynika z poczucia odpowiedzialności za drugiego człowieka i za wspólnotę, po trzecie — odczuwanie wstydu z powodu własnej bezradności wobec cudzego postępowania. Takim reakcjom towarzyszyć może komentarz słowny, mimiczny, gestykularny lub też wykorzystujący wszystkie te formy jednocześnie.

W każdym wypadku kontakt **zawstydzającego i zawstydzanego** powinien być na tyle bliski, by nie tylko sam komentarz, ale również jego skuteczność stały się oczywiste dla obu stron. W przypadku nieskuteczności zastosowanej metody i braku oznak zmieszania ze strony **zawstydzanego** zdarza się, że wstydić zaczyna się **zawstydzający**. Przyczyną jego zażenowania może być wstyd za kogoś lub wstyd nieskuteczności własnej interwencji.

Ze wstydem za kogoś wiąże się poczucie odpowiedzialności; wstyd nieskuteczności własnego postępowania pojawia się wówczas, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że zastosowane instrumentarium zostało źle dobrane; najczęściej wtedy, kiedy tracimy poczucie bliskości z kimś, kto należy do naszego otoczenia lub kiedy — stosując zasadę myślenia przez analogię — potraktowaliśmy kogoś obcego tak jak bliskiego.

Pojęcie „bliskości” oznacza tu podobieństwo nawyków i przyzwyczajzeń, przekonań i opinii. Wspólny system wartości powinien gwarantować podobną ocenę. W sytuacji, gdy pomyłkowo uznajemy kogoś za przynależącego do „naszego” kręgu, sama pomyłka może podlegać sankcji wstydu. Wstydenie się oraz zawstydzanie kogoś wynika zatem z akceptacji określonych reguł i może być uznane za mechanizm kulturowy interpretowany w kategoriach opresywności. Tak odbierali go już między innymi cynicy, ostentacyjnie obnażający konwencjonalność reguł i otwarcie je kontestujący. W naszych czasach analiza różnych mechanizmów „przemocy symbolicznej” przyjmuje postać dyskursu obecnego przede wszystkim w kręgu *cultural studies* i jako taka przenosi namysł z poziomu opisu oraz analizy konkretnych zjawisk na poziom interpretacji sposobów mówienia o przyczynach i skutkach kulturowej „przemocy”.

Ten pułap refleksji budowanej na tradycjach ewolucjonistyczno-funkcjonalnych daje dzisiaj interesujące efekty badawcze i prowadzi, jak się zdaje, do ważnych ustaleń w zakresie ogólnej wiedzy o człowieku. Ma jednocześnie ten walor, że sprawdza się w odniesieniu do wielu różnych zjawisk szczegółowych. Ale w nikłym na razie stopniu pomaga w rozpoznaniu bliskiego kontekstu danego zjawiska, a praktycznie nie stawia przed sobą takich celów. Wstydenie się i zawstydzanie, rozpatrywane z perspektywy Foucaultowskiej „władzy/wiedzy”, czyli z pozycji skrajnie zewnętrznej wobec analizowanego zjawiska, jest, oczywiście, czymś innym niż **wstydenie się i zawstydzanie**, rozpatrywane zarówno z perspektywy

funkcjonalnej („zewnątrzsystemowej”), jak i semiotycznej („wewnątrzsystemowej”).

Analiza zjawiska wstydu w kategoriach determinizmu kulturowego bądź „przemocy symbolicznej” nie pozwala ocenić skutków, jakie dla pojedynczego człowieka ma erozja jego kultury macierzystej i relatywizacja obowiązujących norm moralnych w imię wolności totalnej. W Baumanowskim projekcie moralności ponowoczesnej wolność jest związana z imperatywem odpowiedzialności i sumieniem, obserwowany zatem współcześnie kryzys etyki normatywnej nie oznacza automatycznie rezygnacji ze wszystkich społecznych regulatorów¹.

Wstydzanie się i zawstydzanie kogoś to dwa mechanizmy oparte na podobnym do hermeneutycznego czytaniu rzeczywistości w kategoriach „tekstu świętego”: każda reguła, która zdążyła ulec relatywizacji, przyczynia się do degradowania jednowymiarowego semantycznie fragmentu rzeczywistości — tylko w świecie jasnych zasad, oczywistych i respektujących sankcje prawdy, ma sens wstyd jako mechanizm stojący na straży utożsamiania się podmiotu ze zbiorowo wypracowanymi regułami.

Przyjęcie powyższych założeń stawia niełatwe zadanie przed interpretatorami kulturowego wymiaru zjawiska wstydu; zadanie tym trudniejsze, że wymagające — z jednej strony — badań, które pozwoliłyby uchwycić „naturalne” warunki, w jakich dochodzi do poczucia wstydu w danej kulturze, z drugiej zaś strony — badań skoncentrowanych na tekstach zwerbalizowanych, w tym między innymi literackich, egzemplifikujących wspomniane warunki, oraz na tekstach naukowych, podejmujących różne teoretyczne i praktyczne aspekty omawianej problematyki.

Wstyd, jak każde zjawisko kulturowe, ma swój wymiar historyczny i jest ściśle związany z systemem aksjologicznym, obowiązującym w określonej kulturze. Uznawany bywa za normę moralną. Na obszarze Europy dotyczy przekraczania wskazań i zaleceń, mających niekiedy bardzo odległą w czasie proveniencję. Dystans temporalny powoduje, że obejmowane sankcją wstydu zjawiska, aczkolwiek często opisywane podobnymi słowami, w rzeczywistości różnią się między sobą. Ekstrapolacja współczesnego rozluźnienia reguł, również poczucia wstydu, na „minioną postać świata”, zaklętą w zapisach tekstowych, może doprowadzić do przekłamań — nie tyle intencjonalnych, ile przypadkowych. Zważywszy na szybkość, z jaką dzisiaj ulegają erozji tradycyjne systemy norm moralnych, usuwanych coraz bardziej w cień przez literę prawa, można zasadnie przypuszczać, że nawet w tej samej kulturze, w ciągu kilkudziesięciu lat zmieniło się indywi-

¹ Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir. Warszawa 1996.

dualne poczucie wstydu, budowane niegdyś na opozycjach: stosowne — niestosowne, właściwe — niewłaściwe, należne — nienależne, godziwe — niegodziwe, należyte — nienależyte, godne — niegodne, odpowiednie — nieodpowiednie, słuszne — niesłuszne itd.

Wymienione opozycje przywołują krąg pojęć, które obecnie rzadko pojawiają się w codziennym obiegu, chociaż bywają przydatne w sytuacjach granicznych. Rekonstrukcja kontekstów, w jakich wspominali o nich niedysiejsi autorzy, staje się tym trudniejsza, im bardziej współczesne poczucie tego, co „nie uchodzi”, odbiega od historycznych standardów. Pokusa myślenia synchronicznego bywa w takiej sytuacji niezwykle silna — tym silniejsza, że pokusa myślenia diachronicznego została już kilkadziesiąt lat temu uznana za intencjonalny konstrukt, za przejaw skłonności do epistemologicznej inscenizacji. Jeżeli dodamy do tego tendencję do konstruowania uniwersalnych teorii kultury, które *implicite* podtrzymują ewolucjonistyczne przeświadczenie o potencjalnym podobieństwie wszystkich kultur i podważają sens kulturowego relatywizmu, to okaże się, że zamiana kontekstualnego na uniwersalne właśnie w sferze moralnej prowadzi do ukształtowania i ugruntowania postaw programowo indyferentnych. Ta indyferencja nie wiele ma jednak wspólnego ze świadomym formułowaniem sądów niewartościujących; przeciwnie — zasadza się na rozstrzygnięciach, dla których punktem odniesienia często jest indywidualne doświadczenie interpretatora. Takie doświadczenie, ekstrapolowane na wszystkie czasy i wszystkie kultury niekiedy może prowadzić do znaczących nieporozumień.

Podstawy klasycznej hermeneutyki tekstu nawiązują do mechanizmu wstydu: gdy hermeneuta dostrzega, że zastosowana przez niego wykładnia nie jest właściwa, wówczas na odczuwany przez niego wstyd fałszywej interpretacji nakładać się może wstyd własnej niewiedzy. Tak przynajmniej ironicznie sugerował przed laty Leszek Kołakowski. W obu wypadkach chodzi o aspekt normatywny: o aprioryczne założenie istnienia prawdziwej wiedzy i właściwej interpretacji. Hermeneutyka współczesna, nie zawsze uzależniająca prawdę od metody, a metodę od materiału poddawanego analizie, „świętość tekstu” pojmuje inaczej — bardziej chodzi tu o separację tego, co napisane, od tego, co opisane, niż o podejrzaną epistemologicznie zgodność rzeczywistości z jej językową reprezentacją. Dlatego interpretacja tekstu nie jest i nie może być interpretacją rzeczywistości pozatekstowej — bywa w najlepszym razie interpretacją rzeczywistości przedstawianej w tekście. Współczesny hermeneuta nie ma w związku z tym podstaw do wstydu — nie istnieje norma poprawnościowa, której przekroczenie wymuszałoby na nim i na innych włączenie takiego mechanizmu w system reakcji na sposób czytania. Tekst nadal jest „święty”, ale sposób rozumienia jego świętości uległ zmianie. „Święte” stało się nienaruszalne prawo hermeneuty do interpretacji prawdziwej w sensie logicznym i ewentualnie epistemologicz-

nym, z pominięciem nie tylko ontologicznej wykładni prawdziwości, ale niekiedy również realiów kulturowych.

W obszarze antropologicznej teorii kultury niejednokrotnie przekłada się to na poszukiwanie rozwiązań niesprzecznych formalnie, ale za to nie zawsze mających rzeczywiste desygnaty². Wstyd fałszywych teorii, ośmieszonych w bajce o cesarzu Kennedym, w praktyce naukowej dzisiaj prawie nie istnieje — hipoteza lub concept często przybierają szaty teorii, traktowane bywają jako równoważne z dowodem i rzadko podlegają publicznej weryfikacji albo sankcji wstydu.

Za próbę restytucji moralnej funkcji wstydu w nauce można by wprawdzie uznać wszechobecny proceder ironicznego dystansowania się do publikowanych czy wygłaszanych sądów i koncepcji, ale byłaby to teza raczej trudna do udowodnienia. Problem z jednoznaczną kwalifikacją tego typu postaw krytycznych polega bowiem na tym, że przynajmniej część z nich opiera się na założeniach przypominających deklaracje pseudokibiców, piszących na murach: „W tej krainie obcy ginie!” Wymierzanie ostrza ironii w „nie naszych”, co w epoce konkurencji, wyścigu o fundusze i w sytuacji tradycyjnego rozproszenia środowisk akademickich jest zjawiskiem nagminnym, tylko z pozoru ma na celu „zawstydzanie” kogokolwiek; najczęściej jest to raczej indywidualny popis atakującego, bardziej obliczony na profit płynący z prowokacji niż wynikający z rzeczywistej potrzeby wywołania reakcji środowiska. W zalewie rozmaitych przyczynków o nieporównywalnej wartości poznawczej, które wypierają propozycje domyslane i zamknięte, czyli pisane w zaprzeczonej powszechnie konwencji modernistycznej, zainteresowaniem cieszą się teksty lekkie i dowcipne, lansujące ostentacyjny dystans do modelu naukowego pisarstwa z ubiegłego sezonu.

Podważanie epistemologicznych podstaw nauki europejskiej, zatarcie granicy między wiedzą a sztuką, nieuchronnie relatywizuje także opiniotwórczą wartość całego instrumentarium, jakie wypracowano w ramach paradygmatu modernistycznego w celu ochrony określonej koncepcji prawdy i metody.

Wstyd pełnił w tym instrumentarium rolę nadrzędną: był pierwszą instancją ostrzegającą przed nieprawidłowościami wynikającymi zarówno z niedostatków erudycyjnych autora, jak i z jego niekonsekwencji metodologicznych czy błędów interpretacyjnych. Obawa przed wstydem i kompromitacją wprowadzała czynnik autocenzury, który między innymi opóźniał publikację tekstów niezweryfikowanych bądź niespełniających wymagań stawianych pracom akademickim. Zawsze możliwe były, oczywiście, osten-

² Por. C. Geertz: *Znalezione w tłumaczeniu. O społecznej historii wyobraźni moralnej*. W: *Idem: Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. Wolska. Kraków 2005.

tacyjne przypadki lekceważenia takich reguł — bezwstyd nie omijał także życia naukowego; jednak zasadnicza tendencja, zmierzająca do poszukiwania prawdy, opatrywała sankcją wstydu propozycje, które nie odpowiadały standardom merytorycznym i formalnym.

W dobie zmiany tych standardów i relatywizacji dotychczasowych ustaleń epistemologicznych sfera wstydu w nauce także się przemieszcza. Mniej ortodoksyjnie traktowany jest problem oryginalności twórczej, bo chociaż w dobie Internetu teoretycznie zakłada się większy dostęp do informacji, to w rzeczywistości nadmiar szumów nie zawsze pozwala na dotarcie do danych, które naprawdę są użyteczne dla wybranego toku myślenia. Zbieżność wniosków, jakie wyciągają naukowcy respektujący podobne procedury i paradygmaty poznawcze, bywa traktowana jako dowód weryfikacji danego poglądu, rzadziej jako plagiat. Podobieństwo wniosków nie podlega sankcji wstydu, chociaż cytacje, które nie są kwitowane w przypisach, mogą być przedmiotem oskarżenia o naśladownictwo bądź kradzież intelektualną.

Akceptacja postawy ironicznej zakłada jednak efekt, a więc jakąś formę zawstydzenia adherenta niesłusznych poglądów, w którego zostało wymierzone ostrze ironii. A bywa ono wymierzane nie tyle w człowieka, ile w zespół wywodów, które w ocenie ironistów są zbyt anachroniczne, zbyt ogólne, zbyt szczegółowe, zbyt rygorystyczne, zbyt redukcjonistyczne, niedostatecznie sprecyzowane, zanadto idealistyczne, skażone esencjalizmem, błędne aksjologicznie itd. Dyskusje naukowe w Polsce rzadko dziś toczą się na poziomie zaproponowanym przez autora inkryminowanej koncepcji; regułą staje się raczej wyjście poza ten poziom, negacja obowiązujących na nim reguł, wykazywanie błędnych założeń, a w efekcie — zmiana orientacji dyskursu zapoczątkowanego czyjąś wypowiedzią.

Wyjściem z zakłętą kręgu kłopotów poznawczych i epistemologicznych zastrzeżeń może być konfrontacja z innymi propozycjami interpretacyjnymi; zwłaszcza takimi, które wywodzą się z bliskiej, a jednak odmiennej tradycji kulturowej.

Z tym większą przyjemnością przychodzi mi zaanonsować prace badaczy z Białorusi, pisane w różnych poetykach i w odmiennej stylistyce. Prezentowane w nich orientacje aksjologiczne, nie zawsze w Polsce znane/zrozumiałe/akceptowane, implikują specyficzny rozkład akcentów interpretacyjnych. Różnice te wynikają nie tylko z warunków historycznych, w jakich rozwijał i rozwija się dyskurs naukowy w Europie, w tym w Polsce i na Białorusi, ale także z odmiennych tradycji kulturowych, nakazujących akcentować podobne, chociaż nieidentyczne obszary życia społecznego, w których wstyd jest (lub w założeniu powinien być) podstawowym regulatorem. Wielowiekowa sąsiedzka bliskość, długie trwanie w obrębie tego samego państwa — najpierw Rzeczypospolitej, potem imperium rosyjskiego — sugerowałyby większą zbieżność w traktowaniu wstydu jako normy re-

gulującej życie społeczne. Praktyka dowodzi jednak czegoś przeciwnego. Oto refleksja nad wstydem, prowadzona z perspektywy dwóch opcji kulturowych ujawnia odmienność przyzwyczajzeń i przekonań albo może po prostu coś innego sytuuje w centrum naukowych poszukiwań. Badacze polscy rzadko podejmują problematykę wstydu we współczesnej kulturze polskiej — ich zainteresowania dotyczą raczej rozmaitych aspektów wstydu w różnych kulturach historycznych i współczesnych, dotyczą refleksji teoretyczno-kulturowej i filozofii wstydu. Białorusini z kolei koncentrują się wokół opisu i analizy przejawów wstydu w obszarze własnej kultury, głównie współczesnej, dwudziestowiecznej, a niekiedy także starszej. Na opracowaniach polskich ciąży jakby wstyd swojskości, lęk przed prowincjonalizmem, przed peryferyjnością własnej kultury, podczas gdy w tekstach białoruskich można obserwować wstyd takiego wstydu, lęk przed apostazją i kolejną utratą tego, co własne.

Nie wstydzić się własnej historii, choćby najtrudniejszej, to dzisiaj dla Białorusinów wielkie wyzwanie. W walce o reintegrację kultury narodowej wstyd jako regulator postaw społecznych bywa sytuowany na honorowym miejscu. Włączenie się w badania nad specyfiką tego zjawiska zdaje się otwierać nowy rozdział „obrachunków inteligenckich”: diagnoz, oskarżeń i samobiczowania, w trakcie których wstyd przeszłości i wstyd teraźniejszości nabierają nowego wyrazu. W prezentowanych tekstach często pobrzmiewa ton osobisty i emocjonalny, mimo wyraźnych wysiłków autorów, którzy otwarcie walczą o obiektywizm prezentowanych poglądów. Wstyd jest jednak bardzo silną emocją, a ta siła nie tylko oddziałuje na większość wypowiedzi, ale również pozwala ocalić pewien typ instynktu humanistycznego, który w polskich badaniach częściowo zanikł bądź nie znalazł właściwej formy wyrazu w nowej stylistyce naukowego dyskursu.

Jeśli antropologia ma zachować charakter nauki porównawczej, to chyba trudno o lepszy materiał niż ten, jaki do pewnego stopnia przypadkowo — to wada większości prac zbiorowych, często łączonych metodą „introligatorską” — udało się zebrać w trakcie kolejnego etapu współpracy między Zakładem Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Śląskiego a Katedrą Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Pedagogicznego im. Maksyma Tanka w Mińsku. Kontakty nawiązane przed kilkunastoma laty zaowocowały między innymi wydaniem wspólnego tomu studiów *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki* (Katowice 1998), pierwszej w Polsce próby monograficznego opracowania tej problematyki.

Prace zgromadzone w obecnie prezentowanym tomie powstawały w ciągu kilku lat. Niektóre z nich długo leżały w redakcyjnej tece, co pozwoliło im uniknąć uwikłania w zbyt ostentacyjną współczesność, zyskać inną perspektywę poznawczą i odsłonić ukryte pokłady informacji o specyfice sąsia-

dujących kultur. To opóźnienie nie wpłynęło zasadniczo na aktualność problemów poruszanych przez poszczególnych autorów: w ostatnich latach problematyka wstydu, chociaż z wielu względów fundamentalna, nie doczekała się w naszym kraju liczniejszych opracowań czy tłumaczeń. Poza wspomnianym zbiorem katowickim z 1998 roku ukazało się zaledwie kilka prac z tego obszaru, w tym Jamesa Gilligana *Wstyd i przemoc. Refleksje nad śmiertelną epidemią* (Poznań 2001); *Wstyd i nagość* — praca zbiorowa pod redakcją Mariana Grabowskiego (Toruń 2003) oraz kilka pojedynczych artykułów. Problematyka ta jest jednak podejmowana aspektowo w różnych rozważaniach nad seksualnością człowieka, w dyskursie feministycznym i analizach kulturowych form „przemocy symbolicznej”. W tej sytuacji próba kolejnych prezentacji monografizującego ujęcia zjawiska wstydu wydaje się uzasadniona.

Czy można jednak dzisiaj badać i opisywać wstyd bez zażenowania wątpliścią poczynionych ustaleń? Niemal każdy z prezentowanych artykułów jest zaledwie sygnałem problematyki szerszej i bardzo skomplikowanej. Niewspółmierności formułowanych diagnoz do wielkości pola badawczego nie skryje układ niniejszego tomu. Rozpoczynają go rozważania nad wstydem z perspektywy ustaleń socjobiologii, kończą — dociekania nad rolą wstydu w kształtowaniu nowoczesnej i ponowoczesnej tożsamości. Oba te teksty spinają klamrą uogólnienia bardziej szczegółowe „roztrząsania i rozbiory” wstydu, obserwowanego na rozmaitych piętrach kulturowego dyskursu. To, co jest w tym dyskursie ważne dla badaczy z dwóch sąsiadujących narodów, pozwala każdemu z nich przejrzeć się w lustrze Innego, a zarazem zaprosić Czytelnika do refleksji nad aspektową analizą kultury współczesnej.

Ewa Kosowska